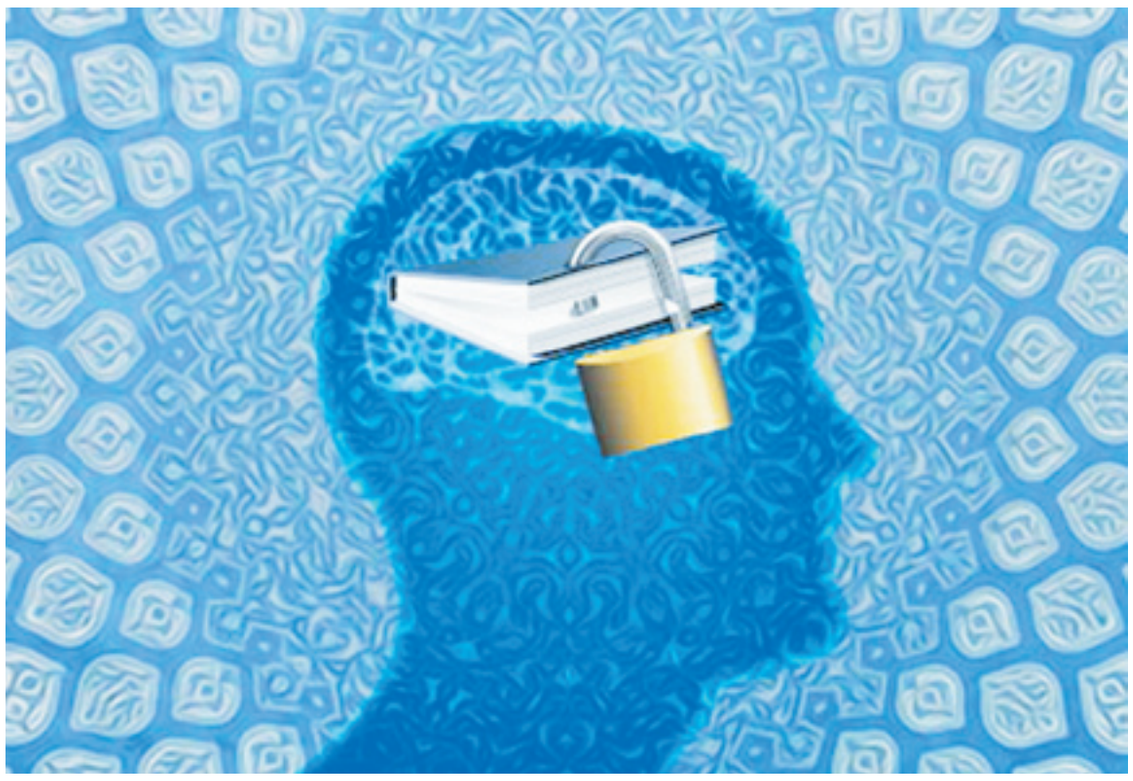
صراط

چشم‌اندازی برای آینده فلسفه اسلامی

مسئله دوم که آقایان مطرح کردید، مسئله چشم‌انداز است. خیلی خوب است که شما به فکر چشم‌انداز ده ساله و بیست‌ساله و پنجاه‌ساله باشید. به نظر من آن چشم‌انداز بلند مدت ـ حالا چه فرض کنیم که این بلندمدت، به قول شما پنجاه سال است، یا سی سال است، یا بیست سال است ـ باید گسترش گفتمان فلسفه اسلامی در دنیا باشد؛ این را هدف قرار دهید. امروز مطلقاً اینجور نیست، بلکه بعکس است. یعنی امروز در ایران مثلاً در محیط‌های دانشگاهی و علمی ما فلسفه کانت به مراتب رایج‌تر و شناخته‌شده‌تر است از فلسفه بوعلی‌سینا؛ یعنی ابن سینای با این عظمت که همه تاریخ بشر، از هزار سال پیش به این طرف، با اسم او درگیر است، در مجامع دانشگاهی ما حکمت و فکر فلسفی‌اش شناخته شده نیست به آن اندازه‌ای که کتاب فکر فلسفی مثلاً کانت شناخته شده است. این یک مسئله مهمی است. ما باید عکس این را عمل کنیم. یعنی باید هدف را این قرار بدهیم که تفکر فلسفه اسلامی ـ حالا با همان مشخصاتی که دارد؛ که خود این، جای بحث و گفت‌وگو دارد که فلسفه اسلامی چیست ـ در دنیا به عنوان گفتمان فلسفی شناخته شود، در دانشگاه‌ها رواج پیدا کند، متفکرین عالم از آنها مطلع باشند، روی آنها بحث کنند، نقد و انتقاد کنند، در مجلات علمی‌شان منعکس شود. خب، این کار طبعاً متوقف به این است که شما کارهای بین‌المللی داشته باشید؛ که حالا یکی از آقایان گفتند که ما این قضیه را نداریم.

بیانات در دیدار اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی مورخ ۹۱/۱۱/۲۳



بررسی و نقد کتاب «راهی به رهایی» نوشته مصطفی ملکیان(۹)

قابل نقد ندانستن فلسفه اسلامی خیالبافی است

دکتر محمد فنایی اشکوری*

در شماره گذشته به تحلیل و بررسی مصاحبه‌ای از جناب مصطفی ملکیان با عنوان رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه‌نگاری پرداختیم. با اینکه عنوان این مصاحبه راجع به تاریخ فلسفه‌نگاری بود، اما بحث در مسیر دیگری قرار گرفته و استاد ملکیان از یمین و یسار فلسفه و فلاسفه اسلامی را مورد حمله قرار داده، به رد و انکار فلسفه اسلامی پرداختند. در این شماره در ادامه شماره پیشین، به ادامه این بحث می‌پردازیم. نوشتار پیش رو، آخرین برگ از سلسله نوشتارهای این صفحه در نقد و بررسی کتاب «راهی به رهایی» است.

منتقد محترم تلاش می‌کند با ادله مختلف نشان دهد که نقد در فلسفه اسلامی جایگاهی ندارد، زیرا همانطور که نقد ممکن است یکی از ادله ملحدین را نفی کند، ممکن است یکی از ادله مؤمنین را هم نفی کند.

جهت دیگری که به نظر ایشان موجب شده است که نقد در فلسفه اسلامی قوت نگیرد، اعتقاد به «حکمت خالده» است. چنانکه می‌بینیم، اینکه نقد در فلسفه اسلامی اهمیت نداشته مفرغ عنه انگاشته شده، از علل آن جست‌وجو شده است. سپس مجدداً تأیید شده است که اساساً ما در عالم اسلام فلسفه نداشته‌ایم. گفته‌اند چون مسلمین معتقد بودند که حکمت خالده حق و منطبق بر دین است، آن را واحد، کامل و غیر قابل کم و زیاد شدن می‌دانستند. لذا هم اختلاف حکما را منکر می‌شدند و هم به نقد آرا نمی‌پرداختند؛ بلکه سعی می‌کردند بین آرا جمع نمایند و اختلافات را سطحی و ظاهری نشان دهند، چنانکه فارابی رساله الجمع بین رأی الحکمین را نوشت.

به راستی این سخنان خیالبافی است. اگر چنین باشد که منتقد محترم می‌پندارند، اصلاً چه دلیلی بر نوشتن آثار فلسفی جدید است. طبق این پندار، فلسفه از نظر حکمای اسلامی علم نقلی واحد و کاملی است که توسط گذشتگان تدوین شده است. نه نکته‌ای می‌توان بر آن افزود، نه می‌توان چیزی از آن را حذف نمود، نه اشکالی می‌توان بر آن وارد کرد، نه اختلاف نظر جدی در آن مطرح است؛ فقط باید آن را درست آموخت و احیاناً عبارات دشوار را توضیح بیشتری داد و حداکثر برای محکم‌کاری مؤیداتی دینی برای آن ذکر نمود. آیا فلسفه از دیدگاه فارابی و ابن‌سینا و ملاصدرا و علامه طباطبایی این است؟ آیا در فلسفه اسلامی نسبت به اندیشه‌های افلاطون و ارسطو نقدی انجام نگرفته است؟ آیا در باب عالم مثل، هیولی اولی، نفس، جزء لایتجزی و مسائل فلسفی بسیار دیگر در بین حکمای اسلامی هیچ اختلاف نظری نیست؟ آیا حکمای اسلامی در همه مسائل اختلافی بین فلاسفه پیشین قائل به جمع بودند؟ نمی‌دانم این چه متدولوژی است که گاهی یکی یا چند مؤید را برای اثبات نظر کافی می‌دانند، اما صد مورد نقض و مبطل را نمی‌بینند! نتیجه چنین متدولوژی تحلیلی در بررسی فلسفه اسلامی این است که چون حکمای اسلامی به فلسفه خالد قائلند و آن را عین دین و غیر قابل نقد می‌شمارند، پس نه نقدی، نه نوآوری، نه اختلاف نظری، نه اثر مهمی در آن پدید آمده و در نتیجه نه فلسفه‌ای، نه کلامی، و نه هیچ چیز قابل توجهی در آن ظهور نکرده است. آیا اینها خیالبافی نیست؟

نگاهی به آثار فلاسفه اسلامی به وضوح روشن می‌سازد که در طول تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا به امروز نقد مورد اهتمام جدی بوده است. آنها هم نسبت به آرای فلاسفه یونان انتقاد می‌کردند و هم نسبت به آرای فلاسفه اسلامی. کیست که با فلسفه اسلامی آشنا باشد اما از نقد آرای فلاسفه یونان در مهمترین مسائل فلسفی چون نظریه مُثُل، نفس و خدا ناآگاه باشد. وجود مشرب‌های گوناگون مشایی و اشراقی و غیر آن در فلسفه اسلامی بیش از هر چیز روش انتقادی آنها را نشان می‌دهد. آیا ابن‌سینا از افلاطون انتقاد نمی‌کند؟ آیا سهروردی نسبت به فلسفه ابن‌سینا منتقد است؟ آیا ملاصدرا در بسیاری از مسائل بنیادین فلسفه با ابن‌سینا و سهروردی مخالفت نمی‌کند؟ آیا ملاصدرا در مسئله اصالت وجود و ماهیت صریحاً به نقد نظریه استادش میرمحمد باقر داماد نمی‌پردازد؟ آیا آرای مختلف در مسئله واحد، مانند علم باری، وجود ذهنی، مقل افلاطونی، حدوث و قدم، اتحاد عقل و عاقل و معقول از چیزی جز جدیت نقد و تنوع دیدگاه‌ها در فلسفه اسلامی حکایت می‌کند؟ داستان نقد بین اصحاب حوزه‌های مختلف فکری چون متکلمین و عرفا و فلاسفه نیز روشن‌تر از آن است که مورد تردید قرار گیرد. این سنت را در بین معاصرین نیز می‌توان دید. آثار علامه طباطبایی گواه استقلال فکری آن حکیم و نگاه انتقادی به دیگران است. این سنت را در برخی آثار شاگردان آن حکیم هم می‌توان دید. آری، ما در فلسفه اسلامی شکاک مطلق و سوفسطایی نداشته‌ایم. ولی به نظر نمی‌آید که تنها راه انتقاد شکاکیت مطلق و سوفسطایی‌گری باشد. با شکاکیت مطلق و سوفسطایی‌گری نه می‌توان فلسفه داشت، نه علم و نه هیچ نوع تفکر مفید. البته نمی‌توان ادعا کرد که در فلسفه اسلامی تقلید وجود نداشته است؛ اما درباره کدام سنت فکری می‌توان چنین ادعایی نمود؟ همچنین نمی‌توان مدعی شد که وضعیت نقد در فلسفه اسلامی ایده‌آل بوده و نمی‌توانست از آنچه که بوده است بهتر باشد. آنچه می‌توان گفت این است که نقد در فلسفه اسلامی رایج بوده است و چنین نیست که در این سنت نسبت به نقد اهتمامی نباشد.

مدعای منتقد محترم را به نحو تجربی نیز می‌توان سنجید. بیاییم کتاب الهیات شفاء ابن‌سینا را که از نخستین آثار در دوره بلوغ فلسفه اسلامی است و نهایت‌الحکمه که از آخرین آثار فلسفه سنتی اسلامی است مورد بررسی قرار دهیم. ببینیم آیا دعاوی فلسفی مبتنی بر ادله فلسفی است، یا در آنها به آیات و روایات استناد می‌شود، یا با اتکا به باورهای اسلامی به براهین سخیف تمسک می‌شود، یا براساس اعتقاد به فلسفه خالد در آنها آرای دیگر فلاسفه بدون چون و چرا پذیرفته شده‌اند و سرانجام از حیث مستند بودن به استدلال، این آثار را با آثار فیلسوفان مورد علاقه منتقد محترم چون نیچه و ویتگنشتاین و مارسل مقایسه کنیم. در این سنجش اگر دیدیم نتیجه چنان است که منتقد محترم در این گفت‌وگو تصویر کرده‌اند، ما آنچه را که گفتیم پس خواهیم گرفت. لازم است تأکید شود که لازمه این سخن این نیست که نگارنده همه آرا و ادله ابن‌سینا و علامه طباطبایی را صحیح و همه آرای نیچه و ویتگنشتاین و مارسل را باطل می‌داند، بلکه سخن در میزان استدلال‌گرایی و نقد در تفکر فلسفی است.

با اینکه منتقد محترم با فلسفه و فرهنگ اسلامی نقادانه مواجه می‌شوند، اما به نظر می‌آید که مبنای فکری ایشان باب هر نوع نقد منطقی جدی را مسدود می‌کند. فلسفه بی‌بنیان و نقد و ترمیم‌ها سطحی و ظاهری و چونان نقش ایوان خانه از بیخ و بن ویران خواهد بود. خود اینگونه توضیح می‌دهند: درباره سلوک فلسفی خود باید اعتراف کنم که: «اول شخصیت یک فیلسوف جذبم می‌کند و بعد به آرا و نظرات او رو می‌آورم. در مورد فیلسوفانی مانند سقراط، اپیکتتوس، مارکوس اورلیوس، اسپینوزا، لاک، پاسکال، باتلر، کانت، کرکگور، نیچه، ویلیام جیمز، هوسرل، مور، ویتگنشتاین، براد، مارسل و کامو این نکته صادق است که اول آشنایی با زندگی و منش و سلوکشان غبطه‌ام را برانگیخته است و بعد به سراغ افکار و آرای فلسفی‌شان رفته‌ام.» این معادله در جهت سلبی نیز باید علی‌الظاهر صادق باشد. نسبت به آنهاکه عنایتی ندارند، به آرایشان نیز نظر لطفی ندارد.

اما تا اینجا چندان مهم نیست. زیرا می‌توانند بگویند که هر چند ابتدا مجذوب شخصیت می‌شوم، اما افکارشان را با محک منطق می‌سنجم. اما قضیه از این عمیق‌تر است. مبنا این است که: انسان‌ها در تفکر تحت تأثیر تیپ روانی خود هستند. چنانکه ویلیلم جیمز گفته است: «پیدایش مکتب‌های مختلف فلسفی و ظهور مواضع متفاوت فلسفی را مرهون تیپ‌های فیلسوفان هستیم و تاریخ فلسفه تاریخ تصادم طبایع انسان‌هاست... شما وقتی فیلسوفی با سنخ و مزاج خاصی بودید، آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته یا ناخواسته در مسائل فلسفی مواضعی می‌گیرید متفاوت با مواضع فیلسوفانی که دارای سنخ و مزاج دیگری هستند. دلیلی که به نظر شما قانع‌کننده می‌آید به نظر آن دیگری قانع‌کننده نمی‌آید، و بالعکس. من واقعاً به این نکته قائلم و سخت بر آن تأکید دارم. ما در دینداری هم همینطور هستیم.» سپس می‌افزایند: «در علوم تجربی، البته تا حد فراوانی جلوی دخالت این سنخ‌های روانی گرفته شده است، ولی در فلسفه و دین این کار صورت نگرفته و صورت گرفتنی هم نیست.» آنگاه این سؤال پیش می‌آید که پس نقش استدلال چیست. پاسخ می‌دهند که یک استدلال برای شما ممکن است قابل قبول باشد و برای من نه. استدلال‌ها مبتنی بر مقدماتی هستند که به نظر کسی واضح‌اند و برای کسی واضح نیستند. و سنخ روانی افراد در وضوح یا عدم وضوح این مقدمات مؤثر است. «مصادیق قضایای واضح برای ما انسان‌ها بسته به سنخ‌های روانی‌ای که داریم، متفاوت است.»

از این بیانات چنین به دست می‌آید که پس همیشه هر کس با مقدماتی استدلال می‌کند که برای او واضح اما برای دیگران ممکن است واضح نباشد. بحث را از هرجا که شروع کنیم چنین است. بدین ترتیب قضایای بدیهی که برای همه وضوح یکسان داشته باشد وجود ندارد. وضوح و بداهت نسبی است. چون وضوح نسبی است و معیاری برای صحتش نیست، زیرا خود آن معیارها نیز تابع مزاجند، با این توجه همه چیز مشکوک می‌شود و در نتیجه استدلال و تفکر بطور کلی کار عبثی است. ممکن است فوایدی داشته باشد، اما معلوم نیست ما را به حقیقت برساند، حتی اگر به طور اتفاقی به حقیقت برسیم نخواهیم دانست که به آن رسیده‌ایم.

این نتیجه چنین نظری است. البته منتقد محترم خود نیز تصریح می‌کنند که ما نمی‌توانیم به حقیقت برسیم، اما می‌توانیم به حقیقت تقرب پیدا کنیم. اما از سوی دیگر علوم تجربی را مستثنا می‌کنند. اما جای این پرسش هست که چگونه در علوم تجربی می‌توانیم از تأثیر عوامل مؤثر مصون بمانیم. آیا در علوم قضایای واضح و بدیهی همگانی داریم؟ اگر در آنجا هم در مرحله‌ای از مراحل تکوین و رشد معرفت متأثر از عوامل غیرمعرفتی هستیم و از معرفتی عینی و همگانی و یقینی نمی‌توانیم سخن گفت، در نهایت علوم نیز حکم دیگر معارف را خواهند داشت و سر و کار ما با رد و قبول‌های سلیقه‌ای و مزاجی خواهد بود. در این صورت در هر بحثی هر کس قضایای بیشتری در ذهن دارد و ذهن پیچیده‌تری دارد غالب است. سخن از حقیقت نمی‌توان گفت. تفکر و اتخاذ موضع در حقیقت ابراز احساسات است، سخنی که برخی از تحصلی مذهبان در مورد احکام اخلاقی گفتند.

اگر پیش‌فرض‌های نخستین مزاجی باشند، جز شکاکیت مطلق هیچ راهی نیست. اگر حقیقت قابل دسترسی نباشد، تقرب به حقیقت هم ممکن نیست. اگر اندیشه‌ها در نهایت مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و مبانی مزاجی و دلبخواه است، معلوم نیست با بنای بنا شده بر آن بتوان به حقیقت نزدیک شد، هر چند که در مراحل میانی دقت‌های منطقی و ریاضی و تجربی سخت و پیچیده‌ای را هم اعمال کنیم. پیشینیان مبنا را بدیهیات غیر قابل تردید می‌گرفتند و نتیجه را حقایق یقینی. آنگاه برای رسیدن از مقدمات یقینی به نتایج یقینی تلاش می‌کردند از روش‌های معتبر پیروی کنند. در تفکری که منتقد محترم از آن دفاع می‌کنند نه از مبانی یقینی می‌توان سخن گفت و نه امیدی به رسیدن به نتایج یقینی است. ولی با این حال مصرند که در این وسط باید به نقض و ابرام دقیق و سخت پرداخت. در این تصویر هر نوع فعالیت فکری، از جمله نقد، چیزی جز یک بازی و سرگرمی ذهنی نخواهد بود. از مبانی مزاجی فقط نتایج مزاجی حاصل می‌شود و نتیجه آن فلسفه‌مزاجی، دین‌مزاجی، ریاضیات‌مزاجی و علوم‌مزاجی خواهد بود. حتی فلسفه و علوم مجازی هم نخواهیم داشت، چون هر مجازی به حقیقتی منتسب است، اما مزاج هیچگونه کاشفیتی ندارد. از اینجاست که طبق این مبنا راه نقد جدی بسته می‌شود.

به علاوه اگر چنین باشد که مواضع ما تابع مزاج ما باشد، لازمه‌اش این است که تغییر رأی را در فلسفه و اصولاً هیچ نوع تغییر رأیی را ممکن ندانیم. تغییر در عالم فلسفه بسیار روی می‌دهد، مثلاً ملاصدرا نخست سخت قائل به اصالت ماهیت بود و سپس آن را مردود اعلام کرد و به اصالت وجود گرایید، یا ویتگنشتاین از فلسفه نخستش روی برگرداند و فلسفه دومش را طرح نمود. مزاج ملاصدرا و ویتگنشتاین با کدامیک از این نظریه‌ها سازگار است؟ این تغییر تنها در بحث علمی نیست، کسانی دینشان را نیز تغییر می‌دهند. بعضی حتی چند بار تغییر مذهب می‌دهند. گاهی در گفت‌وگو و مباحثه یکی از طرفین از نظر خود دست برمی‌دارد و نظر طرف مقابل را می‌پذیرد، چنانکه بر همین اساس است که منتقد محترم تلاش می‌کنند که نظر مخاطبین را از فلسفه اسلامی برگردانند و به فلسفه معاصر غرب متمایل سازند. آیا در روند گفت‌وگو و تغییر رأی، مزاج هم تغییر می‌کند؟ اگر چنین باشد، پس مزاج تابع استدلال است، نه بالعکس؛ و اگر چنین نباشد فلسفه مزاجی باطل است.

منتقد محترم نگرش تاریخی فلاسفه اسلامی را نیز مورد حمله قرار داده‌اند. بی‌شک فلاسفه اسلامی به تاریخ فلسفه اعتنای جدی نداشته‌اند. در نسبت دادن آرا و اقوال چندان سختگیر نبوده‌اند و نسبت به پیشینیان بیش از اندازه خوشبین بوده‌اند. البته عنایت جدی به تاریخ فلسفه در غرب هم پدیده جدیدی است. ولی در عین حال باید توجه داشت که دیدگاه برخی فلاسفه اسلامی نسبت به فلاسفه یونان و تقدیس آنها اختصاصی به فلاسفه اسلامی ندارد. این دیدگاه را در تاریخ فلسفه غرب هم می‌بینیم و بسیاری از آنچه که فلاسفه اسلامی درباره یونانیان گفته‌اند برگرفته از فلاسفه اسکندرانی و فیلسوفان مسیحی اوایل قرون وسطی است. مثلاً فیلون یهودی سعی می‌کرد فلسفه افلاطون را با تعالیم تورات مطابقت دهد. کلمنس اسکندرانی می‌کوشید این تعالیم را با مسیحیت موافق نشان دهد. یوستینیوس برآن بود که افلاطون از تورات بهره برده است. وی می‌گفت حتی تعالیم سقراط برگرفته از مسیح بود که به عنوان «کلمه» همیشه و نزد همه حضور دارد. مینوسیوس فلیکس و ازبیوس اهل قیصریه فلاسفه یونانی را موحد می‌انگاشتند. البته مراد این نیست که آنچه اینان گفته‌اند درست است، و چون آنها چنین کرده‌اند این کار مجاز است؛ غرض این است که این آرا به طرقی به فلسفه اسلامی رسیده و آنها نیز این اقوال را تلقی به قبول نموده‌اند و خود نیز با خوش‌بینی که داشتند و احیاناً ممکن است در مواردی به جهت تشابه مختصر در اسم، مانند نام‌های هرمس و ادریس، مواردی را نیز افزوده باشند. آنچه در اینجا لازم است ذکر اهمیت تاریخ فلسفه و دقت در نسبت‌ها و نگاه نقادانه نتیجه سازنده‌ای نمی‌توان گرفت. ضمناً باید توجه داشت که در آثار برخی از فلاسفه اسلامی چنین نسبت‌هایی ذکر شده است، نه در آثار همه آنها.

به نظر حقیر اینگونه برخورد با فلسفه اسلامی منطقی، آکادمیک و منصفانه نیست و مشوق اعراض جوانان از فلسفه و فرهنگ اسلامی است که برای فرهنگ ما یک خسارت است. انتقاد از فلسفه اسلامی کاری خردمندانه و ضروری است، اما خشمگین بودن و با تعابیر موهن تصویر سخیفی از آن ایجاد کردن حکم دیگری دارد. نباید از برخورد نادرست یک معاصر نسبت به بیش از هزار سال تاریخ فلسفه عصبانی شد یا به دلیل اختلاف مواضع و دیدگاه‌های سیاسی با برخی از مدافعین معاصر فلسفه اسلامی، نسبت به گذشتگان نگاه منفی پیدا کرد. ایجاد بدبینی و دلسردی نسبت به فلسفه اسلامی و طرد آن و ابراز عشق و شیفتگی نسبت به فلسفه و فلاسفه غرب به اعتلای فرهنگ ما کمکی نمی‌کند، چنانکه ستایش بیجا از گذشتگان خود و نکوهش غیرمنصفانه دیگر متفکران نیز به دور از خردمندی است. هم فلسفه اسلامی و هم فلسفه غرب دستاوردهای ارزشمندی داشته‌اند و هم هر دو قابل نقد می‌باشند و هرجا که پای حقیقت در میان باشد شرق و غرب مطرح نمی‌شود. اما نقد با تحقیر و تخفیف و بی‌اعتبار دانستن فلسفه اسلامی متفاوت است. بحث منتقد این نیست که فلسفه اسلامی ایرادهایی دارد که باید برطرف شود، بلکه اولاً فلسفه اسلامی وجود ندارد تا تصحیح شود، ثانیاً آنچه هم که به اسم فلسفه موجود است اساسا فلسفه نیست، بلکه مشتی خلط و مغالطات، استدلال‌های صد من یک غاز و اظهارات یک بام و دو هوا و بی‌اعتبار است، که نه عاقل را قانع می‌کند نه دیندار را!

بنده وقتی الهیات شفا، اشارات، حکمه الاشراق، اسفار، بدایع الحکم و نهایه الحکمه را می‌خوانم، چنین داوری را واقع‌بینانه و منصفانه نمی‌بینم. در مواجهه با چنین آثاری نمی‌توانم عظمت این سنت فکری را نبینم و با احترام با آن مواجه نشوم. اگر این آثار با آن همه دقایق و ظرایف و وسواس در نقض و ابرام و براهین فلسفه نیست، پس فلسفه چیست؟

فضیلت دوست‌داشتنی است و هر اهل فضیلتی از آن حیث که واجد آن فضیلت است قابل تحسین است، اما ما علاوه بر ارزش‌های عام انسانی، ارزش‌های دینی نیز داریم که طبق آنها وجود برخی فضائل در شخصی برای عشق ورزیدن به آن شخص کافی نیست. تلاش‌ها و یافته‌های همه متفکران را باید ارج نهاد و خصائل اخلاقی مثبت آنان مانند گذشت و تواضع را باید تحسین نمود. البته هر کسی مجاز است و حق دارد که در این زمینه‌ها خود انتخاب کند و هیچکس نباید ترجیحات خود را به دیگران تحمیل نماید؛ اما درکنار این امر، حق نقد و ارزیابی برای همه محفوظ است.

چنانکه تأکید نمودیم، نقد فلسفه اسلامی برای پیشرفت فلسفه اسلامی ضروری است. در اینجا نقدا به دو نقیصه در فلسفه اسلامی اشاره می‌کنیم. یکی از اشکالات وارد بر فلسفه اسلامی عدم عنایت به تاریخ فلسفه و تسامح در مسائل تاریخی است. ایراد دیگر محدودیت حوزه‌های فلسفه اسلامی است. بسیاری از حوزه‌های مهم فلسفی مانند شعب مختلف حکمت عملی مورد عنایت جدی در فلسفه متأخر اسلامی واقع نشده‌اند. علاوه بر این نکات عام، آرای هر یک از فلاسفه اسلامی را نیز می‌توان و لازم است که به طور انتقادی بررسی کرد.

ما نیز همچون منتقد محترم برآنیم که برای فلسفه اسلامی و هر نوع تفکر بشری دیگر نباید قداست قائل شد و آن را ورای نقد دانست. فلسفه اسلامی نه همان تعالیم اسلامی است، نه مبانی تعالیم اسلامی است و نه تماماً نتیجه تعالیم اسلامی. نه موضوع فلسفه نه روش آن و نه مفاهیم اصلی آن به طور کلی برگرفته از تعلیم اسلامی است. اما بی‌شک برخی مسائل و برخی موضوعات مستفاد از تعالیم اسلامی است، چنان که هدایت‌های دینی نیز در شکل گرفتن این فلسفه مؤثر بوده است. همچنین عقاید و علایق دینی فیلسوفان اسلامی در غایتی که برای فلسفه بی‌تأثیر نبوده است.

فلسفه ممکن است از دین، الحاد، علم و روش علمی، عرفان، سیاست، فرهنگ، اخلاق و سنخ روانی شخصی متأثر گردد. فلسفه ممکن است درست یا غلط یا مخلوطی از آن باشد. فلسفه ممکن است متأثر از یک عقیده خاص، یک روش خاص و یک گرایش و رویکرد خاص باشد. لذا مکتب‌های مختلف و سنت‌های مختلف فلسفی وجود دارد. اینها تنوعاتی است که در فلسفه راه دارد. فلسفه یونانی از اساطیر و مذاهب یونانی تأثیر پذیرفته است. فلسفه معاصر غرب از فرهنگ و علم جدید متأثر است. بعید است بتوان فلسفه‌ای داشت که از هیچیک از عوامل فوق تأثیر نپذیرفته باشد. پس اگر تأثیرپذیری فلسفه از این عوامل اجتناب‌ناپذیر است، فلسفه‌ای می‌تواند در شکل‌گیری و ساختارش از اسلام تأثیر بپذیرد؛ در فرهنگ اسلامی بروید و بیالد و توسط مسلمین تحقیق و تدوین شود و به این جهات فلسفه اسلامی نامیده شود، با اینکه روش ارزیابی و داوری آن برهانی محض است.

تلاش برای ایجاد هماهنگی بین فلسفه و دین، مادام که در چارچوب عقلی و برهانی است، تلاشی سنجیده است و نتایج به دست آمده می‌تواند در قلمرو فلسفه قرار گیرد. فلسفه به این معنا آزاد از غیر فلسفه است که داوری‌هایش فقط متکی به برهان است. اما در انتخاب مسئله و موضوع چنین نیست. فلسفه در خلأ انجام نمی‌گیرد. فلسفه علوم طبیعی وقتی تحقق پیدا می‌کند که طبیعتی و علومی برای مطالعه طبیعت وجود داشته باشد با اجزا و خصوصیاتش، ثانیاً علوم اجتماعی پدید آمده باشند با روش‌ها، موضوعات، مسائل و مشکلاتشان. فلسفه محض یا مابعدالطبیعه نیز می‌تواند دیدگاه‌های دینی، عرفانی و علمی به هستی را مورد بررسی قرار دهد، از آن تأثیر پذیرد و به اثبات و نفی آن ملاک برهانی بپردازد. حال اگر در کنار مباحث عام، تعالیم یک دین مورد توجه فیلسوف واقع شود و فیلسوف با روش برهانی سازگاری بین نتایج فلسفی محض و تعالیم دینی بیابد، از سلوک فلسفی خارج نشده است و به این جهات می‌توان فلسفه او را اسلامی نامید.

در پایان لازم است خاطر نشان کنم که راقم این سطور اصراری بر «اسلامی» خواندن فلسفه اسلامی ندارد. چنانکه فارابی، ابن سینا، سهروردی و دیگران نیز بعید است چنین تعبیری داشته باشند؛ هر چند در کلمات آنها از «حکمت الهی» سخن رفته است، که این تعبیر نیز علی‌القاعده نباید مورد قبول منتقد ما باشد، زیرا فلسفه آزاد و بی‌طرف نسبت به ایمان و الحاد است. غرض از آنچه آوردیم این است که اسلامی دانستن فلسفه اسلامی بی‌وجه و نادرست نیست، بلکه موجه و قبل دفاع است و اشکالاتی که از سوی منتقد و دیگران در این زمینه مطرح گردیده مردود است. لذا می‌توان آن را فلسفه اسلامی خواند، چنانکه اگر کسی آن را فلسفه مسلمین بخواند نیز بی‌وجه نیست.

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی(ره)

اینگونه برخورد با فلسفه اسلامی منطقی، آکادمیک و منصفانه نیست و مشوق اعراض جوانان از فلسفه و فرهنگ اسلامی است که برای فرهنگ ما یک خسارت است. انتقاد از فلسفه اسلامی کاری خردمندانه و ضروری است، اما خشمگین بودن و با تعابیر موهن تصویر سخیفی از آن ایجاد کردن حکم دیگری دارد. نباید از برخورد نادرست یک معاصر، نسبت به بیش از هزار سال تاریخ فلسفه عصبانی شد یا به دلیل اختلاف مواضع و دیدگاه‌های سیاسی با برخی از مدافعین معاصر فلسفه اسلامی، نسبت به گذشتگان نگاه منفی پیدا کرد

واقعیت این است که در دوران مدرن و پس از تضعیف کلیسا، مکاتب مادی نتوانسته‌اند در تقویت اخلاق و کنترل رفتار بشر نقش مثبتی داشته باشند و اکنون در اندیشه مدرن مکاتب مادی زیادی وجود دارند که می‌توانند جنایات گروه داعش را برای اعضای مدرن این گروه توجیه کنند. اعضای غربی گروه داعش اگر قائل به نسبیت ارزش‌های اخلاقی باشند می‌توانند ادعا کنند راهی برای اثبات برتری یک نظام اخلاقی خاص وجود ندارد